

Retour sur la question de l'humanisme métaphysique

Pascale Gillot *

Résumé

Cette étude entend procéder à une réévaluation de « l'humanisme métaphysique » de la tradition philosophique rationaliste, à rebours de la lecture polémique qu'en a proposée Jacques Derrida. Ce dit humanisme métaphysique se fonde en effet sur la représentation d'un propre de l'humain dans la sphère symbolique de la rationalité et du langage, et représente à ce titre un instrument remarquable pour la critique philosophique des postulats fondamentaux du naturalisme et du sensibilisme contemporains articulés à l'oblitération de la distinction entre nature et culture. Sont examinées successivement trois versions de cet humanisme métaphysique envisagé dans sa dimension libératrice contre une définition biologisante et déshistoricisée de l'humaine condition : la conception du langage et de la « vraie parole » proposée par Descartes, le programme épistémopolitique d'une vie humaine collective sous la conduite de la raison à l'œuvre dans la philosophie de Spinoza, et le matérialisme anti-naturaliste engagé dans la thématization de l'ordre symbolique de Jacques Lacan.

Mots-clé

Humanisme métaphysique ; rationalisme ; naturalisme ; langage ; ordre symbolique.

Abstract

The aim of this article is the re-evaluation of the so-called “metaphysical humanism”

* Maître de conférences en philosophie à l'Université François Rabelais de Tours, conduit un travail de recherche autour des modèles de l'esprit et de la subjectivité, de la philosophie classique à la philosophie contemporaine. Ancienne élève de l'École Normale Supérieure et ancienne directrice de programme au Collège International de Philosophie.

at work in rationalist philosophy, against its polemic reading by Jacques Derrida. Metaphysical humanism appears to be grounded upon the hypothesis of a human specificity which is linked to the symbolic order defined by rationality and language. In that respect, it might constitute a remarkable tool as regards the philosophical critique towards the fundamental postulates of contemporary naturalism and sensibilism which proceed from an obliteration of the nature-culture distinction.

Three versions of this metaphysical humanism get successively examined, in so far as they constitute an antidote against a dishistoricized definition of human condition: Descartes' s conception of language and *vera loquela*, Spinoza's epistemo-political notion of a collective human life under the conduct of reason, and Jacques Lacan's anti-naturalist materialism at stake in the definition of symbolic order.

Keywords

Metaphysical humanism; rationalism; naturalism; language; symbolic order.

Cet article entend, de manière générale et à rebours du naturalisme et du sensibilisme contemporains, opérer une réévaluation de ce qu'il est convenu d'appeler « l'humanisme métaphysique » d'obédience cartésienne, dont l'efficace se lit encore dans la philosophie de Spinoza, et plus largement dans les pensées marquées par l'empreinte philosophique du *rationalisme* et du *cartésianisme*, comme la pensée de Jacques Lacan.

L'on connaît, certes, les nombreuses critiques qui furent adressées dans la seconde moitié du XXe siècle à l'humanisme théorique, notamment par Althusser, Foucault, Lacan lui-même. Chez ces auteurs, le refus de l'anthropologisme était le nécessaire corrélat de la critique radicale du *psychologisme* caractéristique de l'idéologie des dites « sciences humaines » (au premier chef la psychologie) dont la scientificité incertaine les réduisait à des techniques d'adaptation sociale, et auxquelles il s'agissait d'opposer ces contre-sciences délivrées de la tutelle de « l'humanisme théorique », contre-sciences que constituaient la linguistique, l'ethnologie et la psychanalyse, pour reprendre la trilogie foucauldienne des *Mots et les choses*¹.

¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, ch. X, « Les sciences humaines », Tel Gallimard,

Toutefois est apparue plus récemment, en particulier dans le sillage des travaux de Jacques Derrida consacrés à la généalogie critique du thème philosophique de la césure anthropologique, une tout autre critique de l'humanisme dans le champ de la philosophie. Il s'agit en l'espèce de la critique d'un dit *humanisme métaphysique* rapporté comme à sa condition générale à la tradition du rationalisme et plus spécifiquement à la philosophie de Descartes, dont le « dualisme » moderne et la thématization afférente d'un langage défini comme propre de l'homme sont aujourd'hui considérés dans l'immense majorité des productions philosophiques comme les expressions d'une véritable calamité dont il faudrait se libérer au plus vite. L'on ne compte plus, en effet, les attaques dirigées, depuis tant de perspectives théoriques différentes, contre le terrible *dualisme cartésien*, et contre la scandaleuse thématization cartésienne d'une spécificité de l'humaine condition (la raison dans sa connexion nécessaire avec la *vera loquela*). Que l'on songe, bien sûr, au courant de l'antispécisme articulé au concept anti-cartésien de *sentience* promu notamment par Peter Singer, mais aussi à la veine phénoménologique post-dérridienne, ou bien aux formes multiples de « philosophie animale », aux expressions récentes d'une « philosophie du végétal » et enfin aux infinies reprises contemporaines, dans le champ philosophique, des postulats de l'anthropologie de Philippe Descola tournée contre le partage nature-culture.

Or, tel est le pari qui guide cette étude, le rejet contemporain de l'*humanisme métaphysique* ne paraît pas receler la même puissance libératrice, dans l'ordre théorique *et* politique, que celle qui guida, à partir des années cinquante et soixante du XXe siècle, la critique virulente de l'*humanisme théorique*. Bien au contraire, il nous semble que sous bien des aspects, le refus obsédant de toute discontinuité nature-culture, joint à l'injonction permanente à naturaliser l'humain, c'est-à-dire à l'envisager dans sa supposée immersion dans la « nature », recèle un certain nombre d'enjeux réactionnaires *de facto*, dans la mesure où le postulat continuiste et évolutionniste paraît rejouer le mythe de l'*homo psychologicus* et de l'*homo biologicus*. De façon générale, soulignons simplement ici que la perspective continuiste (l'oblitération de la ligne de partage entre la supposée « nature » et la loi de culture, l'effacement de la césure anthropologique) engage ce que l'on pourrait appeler une préoccupante occultation des institutions collectives et sociales que les philosophes et penseurs anti-humanistes et anti-subjectivistes marqués par l'analyse structurale, de

1995, pp. 385-398.

Lacan à Althusser, assignaient au contraire, sous l'appellation de « loi de culture », au principe de la condition anthropologique.

A rebours de la tendance, aujourd'hui hégémonique, du continuisme, nous souhaiterions ainsi mettre au jour les vertus libératrices du rationalisme, à l'œuvre dans l'humanisme métaphysique lui-même, et explorer l'hypothèse selon laquelle ce dernier pourrait paradoxalement constituer un puissant et roboratif antidote aux vertiges fusionnels (à la passion de la sensibilité) caractéristiques du naturalisme et du sensibilisme contemporains. Ce programme de réhabilitation du rationalisme moderne et de l'humanisme métaphysique qui lui est afférent, rencontre notamment la question cruciale du langage, et du primat de l'ordre symbolique.

Nous envisagerons successivement trois figures, très différentes assurément, de cette inscription rationaliste de la césure anthropologique : Descartes, avec la thématique révolutionnaire d'un universel humain non hiérarchisé dans la mesure où il est institué par la raison et le langage ; Spinoza et le programme épistémopolitique d'une construction d'un commun humain *sous la conduite de la raison* ; enfin Lacan, avec la réinscription du matérialisme anti-naturaliste de Freud dans la conceptualisation de l'ordre symbolique entendu comme ordre spécifiquement humain.

I Descartes, les vertus du rationalisme et la dimension libératrice de l'humanisme métaphysique : la vera loquela comme critère d'un universel humain dépris du théologique.

La philosophie, ou plus exactement le nom de Descartes, constitue certainement la cible favorite, sinon unique, des tenants multiples du naturalisme et du sensibilisme contemporains. Précisons d'emblée que par le terme de *sensibilisme*, nous entendons désigner cette représentation commune, philosophique et extra-philosophique, fondée sur *le primat absolu du sensible*, et dont les traits caractéristiques subséquents sont le refus de la notion même d'une pensée abstraite distincte du sensible, la centralité conférée à la catégorie de l'image au détriment du concept, et la référence à de supposées « évidences phénoménologiques ». Notons également que ce prisme sensibliste entend procéder, à partir de lectures d'auteurs tels que Spinoza ou Nietzsche, à la réhabilitation du « corps », qui serait le grand oublié de la philosophie, et que la tradition métaphysique, de Platon à

Descartes, aurait condamné au profit de « l'âme » ou de « l'esprit ». Ainsi la tendance sensibiliste se caractérise-t-elle par un refus constant, une dénonciation inlassablement réitérée, du *dualisme* ou des dualismes, assignés à une origine lointainement platonicienne, mais plus spécifiquement cartésienne ; de sorte que Descartes figure l'adversaire privilégié, l'adversaire par excellence d'une philosophie contemporaine attachée au dépassement « de tous les dualismes » (homme/animal, raison/affectivité, nature/culture), selon l'expression convenue. L'auteur du *Discours de la méthode* est ainsi devenu pour le courant sensibiliste, non pas tant l'ennemi du genre humain, que l'ennemi du genre animal, l'ennemi du végétal, le grand fossoyeur de notre harmonie perdue avec la nature et l'ordre indistinct du vivant. Une des conséquences remarquables de cette position sensibiliste, dont l'anti-cartésianisme est la marque nécessaire, est, avec le rejet de la tradition rationaliste, l'importance accordée, non seulement à la catégorie du sensible, mais également à celle de « l'affectivité » ou des affects, qu'il s'agit de replacer à l'avant-scène, contre la supposée tyrannie de la raison.

Notons que sur le terrain même de la philosophie, les écoles sensibilistes sont multiples, voire hétérogènes : on peut citer, dans l'ordre de leur hétérogénéité, la tradition utilitariste benthamienne (avec le concept de *sentience*, notamment développé par Peter Singer), ou encore les traductions philosophiques de la psychologie expérimentale contemporaine, de l'évolutionnisme ou de la primatologie (Frans de Waal). Mais il faut aussi mentionner les reprises post-deleuziennes de l'anthropologie contemporaine tendant vers un animisme renouvelé (Baptiste Morizot lecteur de P. Descola et de E. Viveiros de Castro), ou bien les réhabilitations de la tradition scolastique retournée contre la philosophie cartésienne (Emmanuele Coccia), et enfin *un courant contemporain de la phénoménologie* qui trouve son ancrage dans Merleau-Ponty et Derrida. Ce dernier courant nous intéressera plus particulièrement ici, non seulement du fait de sa densité théorique, mais parce qu'il propose sans doute la version la plus élaborée de la critique de l'humanisme métaphysique attribué à Descartes

Dans l'ouvrage publié sous le titre *L'animal que donc je suis*², qui réunit deux conférences, l'une de 1997 (décade de Cerisy), « L'animal autobiographique », l'autre de 2003, « Et si l'animal répondait ? », texte précisément dédié « à Jacques Lacan », Jacques

²J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Edition établie par Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée, 2006.

Derrida livre en effet une attaque frontale contre la tradition entière de la philosophie en son acception métaphysique matricielle. Cette tradition, quelles qu'en soient les inflexions et les figures, travaillerait à partir de l'hypothèse fondatrice d'une ligne de partage entre humanité et animalité en général. Le geste de constitution d'une « animalité » en général, qui engage simultanément la représentation d'une spécificité anthropologique, d'une distinction constitutive entre humanité et animalité, apparaît comme le « geste » philosophique, c'est-à-dire métaphysique par excellence. « [...] ce geste me semble constitutif de la philosophie même, du philosophème en tant que tel. Non que tous les philosophes s'entendent sur la définition de la limite qui séparerait l'homme en général de l'animal en général [...] Mais malgré, à travers et par-delà tous leurs dissentiments, toujours les philosophes, tous les philosophes ont jugé que cette limite était une et indivisible ; et que de l'autre côté de cette limite il y avait un immense groupe, un seul ensemble fondamentalement homogène qu'on avait le droit, le droit théorique ou philosophique, de distinguer ou d'opposer, à savoir celui de l'Animal en général, de l'Animal au singulier général. Tout le règne animal à l'exception de l'homme »³.

Mais Jacques Derrida propose une analyse plus spécifique de ce geste philosophique, sous l'espèce d'un humanisme métaphysique dont la figure tutélaire serait Descartes, avec la thèse d'une césure anthropologique dont un critère principal est celui de la « vraie parole », la *vera loquela*. Cette thèse philosophique trouve du reste selon Derrida un prolongement décisif chez Lacan, dont la thèse de la distinction entre ordre symbolique et ordre imaginaire devrait être réassignée à « une grande tradition française, la cartésienne »⁴. Nous reviendrons sur ce point crucial dans la dernière partie de cette étude.

Quoi qu'il en soit, dans le cadre de l'analyse critique qu'il propose de l'institution moderne de l'humanisme métaphysique, Derrida fait donc de la théorie cartésienne du langage, sous l'angle de la « vraie parole », et très précisément du critère cartésien de la *réponse* un élément central de ce dispositif humaniste. La réponse « à propos », dont sont capables les hommes les plus « insensés » et les plus « hébétés », est le critère fondamental de reconnaissance du *vrai homme* dans la théorie cartésienne. Les textes célèbres de la « linguistique cartésienne », celui de la cinquième partie du *Discours de la méthode*, la lettre

³J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, I, pp. 64-65.

⁴*Ibid.*, II, pp. 80-81.

de mars 1638 à un destinataire inconnu, et la lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, nouent de façon décisive la représentation d'un universel anthropologique (c'est-à-dire, aussi, d'une césure anthropologique), avec cette disposition à la *vera loquela* : parole « vraie », distincte de la parole feinte des bêtes ou des machines, parole humaine irréductible à un codage ou à une norme algorithmique, puisque la place du sujet (même fou, même hébété) s'y fait nécessairement entendre ⁵.

C'est ainsi que, dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, l'un des deux critères de distinction entre le vrai homme et l'homme « feint » (l'homme-machine), consiste en cette *vraie parole*, jointe à ce qui en est le nécessaire corrélat, la « raison » ou pensée abstraite définie comme « instrument universel » au principe d'une infinité d'actions dont le principe n'est pas mécaniquement réglé. Ces deux critères définitionnels du vrai homme sont également les traits définitionnels de la césure anthropologique, puisqu'aussi bien, selon Descartes, « *par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes* » ⁶. Dans ce texte célèbre, qui fonde en quelque sorte la linguistique cartésienne sur des prémisses rationalistes ultérieurement développées par la grammaire et la logique de Port-Royal, la parole humaine est considérée, par opposition à la pseudo-parole mécanique de certaines bêtes, ou de supposées machines parlantes, comme structurellement liée à une pensée abstraite, indépendamment de ses modes d'implémentation physique, sous le critère de l'inventivité, du sens, et de la relation structurelle à autrui. De sorte que le champ de cette parole libre et inventive, « à propos » selon l'expression cartésienne, fût-elle non intelligente, fournit les contours d'un universel humain, d'une humanité qui n'exclut ni les « hébétés », ni les « stupides », ni même, précise Descartes, les « insensés », puisqu'eux aussi sont capables, en vertu de la nature abstraite et combinatoire de la signification, « *d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées* » ⁷.

Il se trouve que la dimension structurellement *dialogique* de la vraie parole, même délirante, est déterminante, et opère du reste également dans le contexte de la démonstration de l'existence d'autres esprits, autrement dit dans le contexte de la sortie

⁵Soulignons que Derrida, attentif à la littéralité du texte cartésien, propose une étude de ces textes, constitutifs de la « linguistique » cartésienne, en particulier dans *L'animal que donc je suis*, pp. 110-113.

⁶Descartes, *Discours de la méthode*, cinquième partie, in *Oeuvres philosophiques* de Descartes, édition de Ferdinand Alquié, Garnier, 1963, tome I, pp. 630-631.

⁷*Ibid.*, p. 630.

du solipsisme. En effet Descartes assigne à la capacité de réponse le statut de trait définitionnel de la vraie parole, à la différence d'une machine supposément parlante qui enchaînerait des « paroles », sur un mode algorithmique pourrait-on dire, mais serait incapable de les arranger « diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire »⁸. La capacité de répondre de façon « à propos » suppose donc une situation d'interlocution pour laquelle un Je et un autre locuteur ne communiquent pas, mais échangent leurs pensées au titre de sujets humains, sans pour autant que cette réponse possède les traits d'une rationalité logique. Elle ne se rapporte donc qu'aux humains, quels qu'ils soient, en tant qu'ils se trouvent tous nécessairement pris dans cet univers des signes, signes conventionnels distincts de la seule manifestation des émotions et de la sensibilité. Le caractère conventionnel de ces signes (qu'illustre l'exemple des sourds et muets, qui inventent des signes pour se faire comprendre) illustre également le principe de la différence entre les humains et les bêtes. Celles-ci, quand bien même elles peuvent manifester certaines passions, ou alors (pour les pies et les perroquets) articuler des sons, ne peuvent pour autant « parler ainsi que nous », c'est-à-dire s'inscrire dans cette situation de jeu infini de questions-réponses qui engage la faculté concomitante d'abstraction, abstraction de la pensée indissociable de la condition de « Je ». C'est la raison pour laquelle, suivant Descartes, les bêtes n'ont « point du tout » de raison, lors même qu'il n'est nullement question de leur dénier sensibilité, émotions, ou encore passions : dans la mesure exacte où, selon ses propres termes, « *on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions et peuvent être imités par les machines comme par les animaux* »⁹.

Dans l'horizon rationaliste du cartésianisme, attaché à la distinction entre les concepts et les impressions sensorielles, comme entre les signes artificiels du langage et les mouvements ou expressions d'une sensibilité, la représentation générale de la limite entre humanité et animalité, redouble la limite entre humanité et dispositifs automatique. Soulignons du reste que la dimension non naturelle des signes du langage, caractéristique du langage en tant qu'il est indissociable de la pensée *abstraite*, se trouve réitérée par Descartes pour la démonstration qu'il met à nouveau en œuvre de la spécificité du langage

⁸Ibid., p. 629.

⁹Ibid., pp. 630-631.

humain, dans la Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646. Le critère de distinction entre le vrai homme et l'homme-machine, selon Descartes, consiste dans les paroles ou signes en tant qu'elles sont désindexées de la vie organique, du vivant animal, en tant qu'elles ne sont pas, précisément, des images. Ainsi convient-il de comparer les paroles aux signes, selon Descartes, « *parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion* ». C'est en vertu de cette thématization de l'à propos et de la théorie de la non naturalité du signe que Descartes peut, contre la thèse Montaigne et de Charon, établir que « la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul »¹⁰.

Ainsi la *thèse de la césure anthropologique* au principe de la conception humaniste d'un universel anthropologique, est-elle tributaire d'une conception singulière du langage, comme signification, dont la double détermination est celle de la symbolisation, de l'abstraction par rapport aux données naturelles, et de la condition de sujet pensant dont la réflexivité suppose non l'intelligence au sens de l'ordre sériel des raisons, mais la structure dialogique, la relation structurelle à l'Autre comme relation dans le langage, dont le jeu de la *réponse*, en lien avec la dimension de *l'à propos* attribuable même aux « insensés », constitue un élément central.

Il se trouve que cette dimension de la *réponse*, dans la conceptualisation cartésienne de la parole comme critère définitionnel de l'humain, est au centre de la lecture que Derrida, dans l'ouvrage précédemment mentionné, *L'animal que donc je suis*, consacre à la thèse cartésienne de la limite entre humanité et animalité et au repérage de ses vestiges dans l'histoire de la philosophie et de la pensée française (notamment Lacan), particulièrement en référence à la « linguistique » de Descartes.

Derrida précise en effet que « *dans le passage princeps, si l'on peut dire, du Discours de la méthode [qui soutient l'argument de la « fameuse lettre » de mars 1638], Descartes parlait déjà, comme par hasard, d'une machine qui simule si bien le vivant animal qu'elle « crie qu'on lui fait mal* ». Cela ne signifie pas nécessairement que René Descartes soit insensible à la souffrance animale. Mais ici, il se veut certainement insensible à la pertinence philosophique ou éthique de la question de Bentham (Can

¹⁰Descartes, Lettre au Marquis de Newcastle, 23 novembre 1646, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery (notées dorénavant AT), Paris, Vrin, 1996, AT IV, p. 575.

they suffer?). *Peuvent-ils souffrir ? Peut-être, semble dire Descartes, mais, ajouterait-il, là n'est pas la question ni l'intérêt de cette hypothèse. Et d'ailleurs la souffrance de sa passion n'est pas une vraie passion. Car il s'agit seulement de savoir si les automates de cette hypothèse pourraient nous permettre de conclure à une « vraie passion », à un « vrai sentiment ». La réponse bien connue, c'est non, et justement en raison de l'incapacité des automates à répondre* »¹¹.

La linguistique cartésienne, au principe de la démonstration de la césure anthropologique, se fonde donc sur la partition conceptuelle névralgique entre le registre des *pensées* et celui des *passions* ou émotions, pour user d'une terminologie plus contemporaine. Dans la perspective ouverte par Derrida, cette conceptualisation cartésienne d'un propre de l'humain à partir des prémisses rationalistes et dualistes (au sens du dualisme conceptuel, qui distingue entre le concept de la pensée et celui de l'étendue, et rejette le postulat empiriste d'une continuité de la sensibilité à la pensée) vient armer ce geste de constitution d'une animalité générique dont l'humanité serait désormais séparée.

Mais on peut se demander, à l'inverse de cette lecture qui sera ensuite reprise par les critiques innombrables dirigées contre le programme philosophique d'un Descartes appelant à la domination de la nature et réduisant l'animal à un simple mécanisme, si ne se dessine pas dans ces textes un tout autre enjeu, un enjeu non de domination, mais de libération, une libération anthropologique. En l'occurrence, ce qui se lit également dans le questionnement cartésien autour du critère de reconnaissance du *vrai homme* (qui n'est pas le Je de l'expérience métaphysique du *cogito*), c'est aussi une détermination non internaliste et non solipsiste d'un propre de l'humain, à partir de l'expérience nécessairement publique et dialogique de la *parole*.

Plus précisément, ce que vient occulter la lecture dominante d'un Descartes ennemi de la nature et du genre animal, c'est l'extraordinaire et inédite représentation d'une unité du genre humain, sous la catégorie de la disposition universelle à penser et à parler. Cette représentation s'entend certes dans les analyses que Descartes consacre à la question du langage, mais aussi dans l'ouverture du *Discours de la méthode*. Textes dans lesquels se jouent, de façon inouïe, non seulement un combat résolu contre les hiérarchies instituées dans l'ordre humain, mais un appel à l'émancipation de l'humanité par l'exercice

¹¹J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, II, p. 115.

de la pensée ; pensée distincte de la seule rationalité logique, comme il appert de la thématization cartésienne de la *vera loquela*. La vraie parole inclut en effet les fous, les insensés et jusqu'aux hébétés dans un ordre humain que l'on peut à bon droit qualifier de symbolique, univers des signes non naturels, dont la fonction est précisément, non la communication, mais bien l'institution et la signification des pensées dans une perspective fondamentalement dialogique. Cette dimension dialogique se manifeste à travers l'importance accordée par Descartes, pour la détermination de la vraie parole, d'une part à la libre composition des signes dans le discours, à rebours de la pseudo parole des machines ou de certains animaux, d'autre part à cette faculté de *répondre*, réponse à propos quand bien même elle serait illogique ou insensée.

Cet appel, au cœur du XVIIe siècle, à un exercice ou à une actualisation universelle de la disposition proprement humaine à parler et à penser, sans distinction de classe, de race ou de genre, institue Descartes en précurseur absolu des Lumières, dans leur versant le plus radical pourrait-on dire. La linguistique cartésienne, adossée au postulat rationaliste d'une discontinuité entre l'abstraction mentale (irréductible à une stricte rationalité logico-mathématique) et la « sensibilité », a pour effet de disqualifier toute conception hiérarchique à l'intérieur du « genre » humain, l'universel humain étant conceptualisé sur le plan d'immanence de la raison-langage.

S'élabore par là ce qui apparaît comme la thématization révolutionnaire d'une universalité anthropologique, construite sur le plan de la disposition essentiellement humanie à la pensée comme au langage, instituée par la seule « faculté de répondre » et la dimension dialogique déprise de l'inscription physiologique. La conceptualisation cartésienne dessine par là le monde humain comme sphère de signification. Telles se révèlent les conséquences politiques et anthropologiques de la « linguistique cartésienne » fondée sur des prémisses innéistes et rationalistes : la représentation d'un universel humain désindexé de la norme transcendante du théologique, la constitution collective de l'unité anthropologique dans l'élément commun de la *vraie parole*, des plus hébétés aux plus sages des humains, des plus insensés aux plus raisonnables, des plus déficients aux plus habiles.

L'humanisme métaphysique moderne s'élabore en effet au moment même où la philosophie s'émancipe de son statut de servante de la théologie, geste de libération du philosophique à l'égard du théologique, qui s'entend d'abord et de façon explicite, avant

même la parution du *Traité théologico-politique* de Spinoza et la thématization des implications politiques de la *libertas philosophandi*, dans les textes fondateurs du rationalisme cartésien.

Il n'est pas indifférent du reste que ce soit précisément à cette tradition du rationalisme moderne, telle qu'elle s'élabore tout particulièrement dans les textes de Descartes, que Noam Chomsky emprunte certains postulats théoriques fondamentaux, lorsqu'il s'agit de renouveler la linguistique au prisme d'une Grammaire universelle (jointe au postulat d'une disposition cogitative universelle) d'inspiration ouvertement cartésienne, comme en témoigne directement du reste l'ouvrage de 1966, *La linguistique cartésienne*¹². C'est alors que se nouent dans la perspective chomskienne le programme théorique général de la grammaire universelle, et le projet d'une libération politique indexée à la représentation d'un *universel humain*, contre les postulats fondamentaux, empiristes et continuistes, de la psychologie expérimentale et de la linguistique empiriste qui en est issue (représentée notamment par Skinner). Ce dont témoigne l'extraordinaire hommage adressé par l'auteur de *La linguistique cartésienne*, non seulement à la philosophie de Descartes, mais aussi à la tradition de la « pensée rationaliste » dans la philosophie moderne.

II Spinoza : Le matérialisme rationaliste et ses conséquences anthropologico-politiques : Rien donc, de plus utile à l'homme que l'homme (sous l'aspect du travail commun de la rationalité).

De cette tradition du rationalisme moderne, qui porte l'humanisme philosophique, Spinoza nous apparaît également un représentant crucial, contre certaines lectures contemporaines qui tendent à identifier le spinozisme à une philosophie du corps et de l'horizon indépassable de l'affectivité, quand il ne s'agit pas de comprendre la philosophie de l'immanence dans les termes d'une sorte d'animisme universel revendiqué. A rebours de telles interprétations vitalistes, l'extraordinaire formule de

¹² Cf. Noam Chomsky, *La linguistique cartésienne. Un chapitre de l'histoire de la pensée rationaliste* [*Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York, Harper and Row, 1966], tr. fr. Par Nelcya Delanoë et Dan Sperber, Paris, Seuil, 1969.

l'Ethique IV, Scolie de la Proposition 18, « rien donc, de plus utile à l'homme que l'homme », nous paraît donner à entendre toute la dimension libératrice, non idéaliste, du dit humanisme métaphysique d'inscription rationaliste. Nous formulons ainsi l'hypothèse d'un rationalisme intégral de Spinoza, rationalisme matérialiste pourrait-on dire, fondé sur des prémisses épistémiques concernant la possibilité d'une connaissance infinie, d'une connaissance rationnelle de l'ordre infini des causes ou des choses, d'un accès non solipsiste à la vérité. Les conséquences anthropologico-politiques de ce rationalisme intégral proposé par Spinoza sont la disqualification d'une philosophie de la finitude, et la représentation afférente d'un universel humain institué dans ce travail de la raison, autrement dit une construction possible de l'humanité sous le commun de la Raison.

En ce qui concerne les enjeux contemporains de ce que nous tenons pour la philosophie rationaliste de l'immanence promue par Spinoza, nous trouvons, contre la tendance quasi hégémonique au continuïsme et à l'évolutionnisme aujourd'hui, une défense remarquable et particulièrement précieuse de la césure anthropologique. Une césure conceptuelle, c'est-à-dire affranchie du dualisme des substances comme de toute conception hiérarchique de la spécificité humaine. Si l'humanité ne constitue pas « un empire dans un empire », elle doit s'entendre, comme l'énonce déjà le début programmatique du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, au titre d'un processus de construction et de production de sa propre existence collective, qui la fasse passer d'une détermination de faiblesse à une détermination plus puissante, sous la conduite de la Raison. Ainsi peut-on lire, en ces premières pages du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, le programme rationaliste du spinozisme corrélé avec ses implications politiques : en l'occurrence, le travail commun de la raison comme constitutif du processus d'humanisation, comme acquisition d'une « nature plus forte » :

« [Comme] la faiblesse humaine ne se conforme pas à cet ordre [l'ordre éternel et les lois déterminées de la Nature] par sa pensée, que cependant l'homme conçoit une nature humaine beaucoup plus forte que la sienne (homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem), et qu'en même temps il ne voit rien qui l'empêche d'acquérir une telle nature, il est incité à rechercher les moyens qui le conduiront à une telle perfection. Tout ce qui peut être un moyen d'y parvenir est appelé un vrai bien. Et le bien suprême est pour lui de parvenir à jouir – avec d'autres individus (cum aliis individuis), si faire se peut – d'une telle nature [supérieure]. Nous montrerons en son lieu quelle est cette nature, à savoir, quelle est la connaissance de l'union que l'esprit possède avec toute la Nature. Telle

est donc la fin vers laquelle je tends, à savoir, acquérir une telle nature [supérieure] et travailler à ce que beaucoup d'autres l'acquissent avec moi (ut multi mecum eam acquirant). En effet, cela aussi appartient à mon bonheur : de m'appliquer à ce que beaucoup d'autres comprennent ce que je comprends, afin que leur entendement et leurs désirs s'accordent (convenient) parfaitement avec mon entendement et mes désirs»¹³.

Se dessine donc pour l'humanité une production de soi-même sous l'angle de la « convenance » (*convenientia*) entre individus humains (entendements et désirs), articulée non à l'obéissance à une norme idéale transcendante (le Beau, le Bien, le Juste), mais entendue comme convenance sous l'intellect. Cette convenance « avec les autres individus » dessine les contours de ce qui pourrait être un intellect collectif dès le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, et institue, dans le registre de l'acquisition d'une nature, un commun anthropologique plus puissant : la possibilité d'une existence « avec beaucoup d'autres », existence collective plus forte que la vie dans l'ignorance, la vie de servitude sous l'imaginaire.

La déclinaison ultérieure de cette représentation d'une nature humaine *acquise*, comprise dans ses implications expressément politiques, résonne alors dans l'*Ethique* à travers la célèbre formule « *A l'homme donc, rien de plus utile que l'homme* ». Formule directement liée à la représentation singulière d'un « gouvernement de la raison », défini comme « l'empire propre » de l'humain, et dont la thématization opère le nouage entre l'épistémique et le politique : nouage caractéristique de ce que nous avons appelé le rationalisme matérialiste de Spinoza, dans la mesure où celui-ci récuse simultanément le dualisme ontologique de Descartes, comme l'hypothèse idéaliste d'un sujet-principe, sujet égologique, de la connaissance. Citons ce qui nous apparaît comme le manifeste de l'humanisme rationaliste et matérialiste de Spinoza :

« Si en effet deux individus, par ex., ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. A l'homme donc, rien de plus utile que l'homme ; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout de sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble (omnes simul) et chacun pour soi l'utile

¹³ Spinoza, *Traité de la Réforme de l'entendement*, §§ 13 et 14, tr. fr. par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1994, pp. 12-13.

qui est commun à tous (omnium commune utile) ; d'où suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent leur utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour les autres hommes, et par suite ils sont justes, de bonne foi et honnêtes ». ¹⁴

Le pari du rationalisme matérialiste spinoziste s'élabore ainsi dans le cadre de la définition de *l'utile* pour les humains, en rupture avec les normes transcendantes d'une morale idéaliste. L'utile effectif, pour les humains, passe par une existence sous la conduite de la Raison, dans la mesure où seul le gouvernement de la Raison peut instituer cette composition-convenance entre individus susceptible de produire une individualité plus puissante, suivant cette logique spinoziste singulière de l'individuation qui récuse la partition intérieur-extérieur, et répond au modèle du « *transindividuel* » qu'a analysé et thématiqué Etienne Balibar¹⁵.

Dans la perspective de la quatrième partie de l'*Ethique*, l'existence de ce nouvel *individu humain* (individu collectif pourrait-on dire), peut dès lors être identifiée à cet élément du commun anthropologique, *omnium commune utile*, directement identifié à la vie « avec beaucoup d'autres » sous la conduite de la raison. Cette vie rationnelle engage nécessairement une sorte d'individu collectif, et se conçoit donc à rebours du solipsisme ou de l'instauration d'un sujet transcendantal, comme il est établi du reste dès le début du *Traité de la Réforme de l'Entendement* dans lequel se trouve déjà évoquée la nécessité d'instituer socialement cette vie commune sous la raison, et donc directement l'impératif politique d'une *éducation* comme condition de cette vie humaine libérée de la discordance entre individus et de l'asservissement issus de l'imaginaire.

L'élément épistémique *et* politique de la rationalité est donc principe de *convenientia*, c'est-à-dire de composition entre les individus humains garante d'une augmentation de leur puissance d'agir (et de penser simultanément), puisqu'ils peuvent dès lors composer « comme un seul Corps » et « comme un seul Esprit ». Cette composition-convenance peut conduire, dans le cadre du travail rationnel, jusqu'à la spécification du désir ou *conatus* humain comme *conatus intelligendi*, désir ou effort pour comprendre, puisque celui-ci définit en dernière instance l'essence – construite – de l'humanité : il s'agit, en dernière

¹⁴ Spinoza, *Ethique* IV, Prop. 18, Scolie, tr. fr. par Bernard Pautrat, éd. Points Seuil, Paris, 2010, pp. 386-387.

¹⁵ Cf. E. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel*, en particulier partie II, ch. 1, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », Paris, PUF, 2018, pp. 199-244.

instance, de la spécification du désir comme désir de comprendre dans le cadre de la connaissance intégralement rationnelle du réel en son infinité, cette connaissance du troisième genre, de nature démonstrative, décrite dans la cinquième partie de l'*Ethique*¹⁶. Se dessine dès lors l'horizon anti-individualiste de la perspective spinoziste édiflée à partir de prémisses relevant d'une ontologie de la puissance et de la disqualification générale du finalisme, ce préjugé *princeps* au fondement de tous les délires de l'imagination.

Le moment crucial de la quatrième partie de l'*Ethique* consacré à la production du *commun* humain donne à comprendre que ce dernier correspond, au titre de processus d'humanisation, au processus même de production d'une connaissance rationnelle, celle de la *mathesis* présentée par Spinoza comme la seule voie d'émancipation, exceptionnelle assurément, à l'égard des dispositifs aliénants de l'imaginaire, dont témoigne déjà l'Appendice de la première partie de l'*Ethique*.

L'effectuation de ce travail rationnel se conçoit par définition dans l'élément d'une *convenientia* entre les esprits humains, lesquels forment « pour ainsi dire un seul Esprit » (*unam quasi Mentem*) : constitution d'un Esprit commun individué, ou quasi-individué, qui ouvre la voie en quelque sorte à l'instauration dans la connaissance du troisième genre de ce *nous* qui est celui du « *sentimus, experimurque, nos aeternos esse* »¹⁷ : *nous* institué à distance nécessaire de tout solipsisme. Ce qui se joue alors dans le rationalisme intégral de Spinoza, simultanément politique et épistémique, c'est bien la constitution immanente d'une spécificité de l'ordre anthropologique en tant qu'il peut se concevoir sous l'angle d'une émancipation collective à l'égard du joug de l'imaginaire, déprise par rapport à notre ignorance spontanée, et à ces différentes instances de *praejudicia* au principe de toutes les concurrences entre individus humains pris dans « l'ordre commun de la nature ».

Cette perspective spinoziste institue en effet la possibilité d'une connaissance humaine de « l'ordre commun de la nature », ou déterminisme universel, qui simultanément fonde l'éventualité d'une constitution humaine, sous la conduite de la raison, et délivre les humains de ces fluctuations incessantes de l'imagination dont la force d'aliénation consiste précisément dans la méconnaissance spontanée de ce déterminisme sans exception, et la représentation afférente, proprement fantasmatique ou délirante,

¹⁶ Spinoza, *Ethique* V, Propositions 23 et suivantes.

¹⁷ Spinoza, *Ethique* V, Prop. 23, scolie.

d'un ordre causal renversé. Le pari du rationalisme spinoziste conduit alors à une disqualification de la pensée de la finitude caractéristique de l'imagination : la fascination pour la mort et l'assignation de l'ignorance au statut d'horizon indépassable de l'humaine condition¹⁸.

Cette rupture possible avec l'horizon imaginaire de la finitude se révèle donc concomitante de la production de ce commun humain arrimé à l'appropriation collective de l'accès à la vérité offert par « la mathématique » (*mathesis*), dans la mesure où celle-ci, à rebours des différentes formes de délires issues de l'illusion finaliste (libre arbitre, Dieu créateur, ordonnancement de la nature en vue de l'homme), « *s'occupe non des fins mais seulement des essences et propriétés des figures, pour montrer aux hommes (hominibus) une autre norme de la vérité* »¹⁹. La mathématique à ce titre constitue bien cette exceptionnalité paradoxale à l'égard du déterminisme spontanément subi par les hommes : paradoxale dans la mesure où elle ne vise pas comme l'imagination à oblitérer ou à effacer celui-ci, mais bien plutôt à en rendre compréhensible l'efficience infinie. Ce qui permet justement aux humains sauvés en quelque sorte par la mathématique de ne pas demeurer pour toujours asservis à la force des croyances et institutions imaginaires.

C'est en ce sens, du reste, que la vie humaine commune « sous la conduite de la Raison » constitue la vie véritablement libre, une vie non solipsiste mais indexée à la recherche collective de la vérité. Ainsi le chapitre 9 de la fin de la quatrième partie de l'*Ethique* trace-t-il la voie vers une possible réduction, dissolution, de la servitude des individus humains spontanément placés sous le joug de l'imagination :

« Rien ne peut mieux convenir avec la nature d'une chose que les autres individus de la même espèce ; et par suite [...] rien n'est plus utile à l'homme, pour conserver son être et jouir de la vie rationnelle (*vita rationalis*), que l'homme que mène la raison. Ensuite, puisque parmi les choses singulières nous ne savons rien qui l'emporte sur l'homme que mène la raison, il n'y a donc pas de meilleure manière pour chacun de montrer sa valeur en fait d'art et de tempérament, qu'en éduquant les hommes de telle sorte qu'ils vivent enfin sous le propre empire de la raison (*ex proprio rationis imperio*) »²⁰.

La leçon philosophique de ce possible salut commun, salut indexé au *factum* de la

¹⁸ Spinoza, *Ethique* IV, Prop. 67, *Ethique* V, Prop. 38.

¹⁹ Spinoza, *Ethique* I, Appendice, pp. 86-87.

²⁰ Spinoza, *Ethique* IV, ch. 9, pp. 480-481.

mathématique et de *l'idée vraie*²¹, est donc une conception intégralement rationaliste, ni subjectiviste ni idéaliste, de la césure anthropologique comprise comme césure *produite*. Spinoza nous offre ainsi les moyens philosophiques cruciaux d'une dissipation des vertiges de l'antispécisme contemporain, et autres expressions d'une « philosophie végétale »²² procédant de l'oblitération du principe selon lequel « rien n'est plus utile à l'homme que l'homme » en tant que les individus se gouvernent eux-mêmes par ce « *proprium imperium* » qu'est la raison, pour reprendre les termes du Scolie de la proposition 18 de la quatrième partie de *l'Éthique*. Le rationalisme intégral de Spinoza permet ainsi d'opérer la disqualification des hypothèses continuistes caractéristiques de la superstition classique, comme de l'antispécisme contemporain : hypothèses proprement aliénantes, dans la mesure où elles sont imaginaires, c'est-à-dire issues de « l'expérience vague » et d'une représentation renversée de l'ordre de la nature. Ainsi, dans le *Traité de la Réforme de l'entendement*, Spinoza souligne-t-il la dimension de fiction caractéristique de la représentation spontanée d'« arbres parlants », représentation caractéristique d'un phytocentrisme revendiqué qui traverse aujourd'hui une grande part de la philosophie sensibiliste. Mais considérer que les « arbres parlent » ainsi que nous, c'est être sujet à cette forme de superstition qui implique que la nature est entraînée dans la même forme de délire que celle qui assujettit les humains vivant sous la conduite de l'imagination et de ces productions imaginaires qui constituent le socle privilégié des aliénations idéologiques et des oppressions politiques :

« Mais ainsi que nous l'avons dit, les hommes peuvent former des fictions d'autant plus facilement et en nombre d'autant plus grand qu'ils connaissent moins la Nature ; comme, par exemple, que des arbres parlent (*arbores loqui*), que des hommes se changent brusquement en pierres et en sources, que des spectres apparaissent dans des miroirs, que le rien devient quelque chose et même que des dieux se transforment en bêtes et en hommes, ainsi qu'une infinité de choses de ce genre »²³.

Ce qu'offre le rationalisme intégral de Spinoza, ni subjectiviste ni idéaliste, puisqu'il est délivré de l'hypothèse d'un sujet constituant, d'un *ego* du *cogito*, et repose sur la puissance de la *mathesis*, ce sont donc les éléments cruciaux d'une déprise collective à

²¹ « *Habemus enim ideam veram* », *Traité de la Réforme de l'Entendement*, § 33, pp. 26-27.

²² Cf. entre autres multiples productions récentes, le volume collectif intitulé *Philosophie du végétal* (co. éd. Quentin Hieranaux et Benoît Timmermans), Paris, Vrin, 2018.

²³ Spinoza, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, § 58, pp. 48-49.

l'égard des délires imaginaires, et singulièrement à l'égard du préjugé finaliste fondamental sur lequel s'arriment tous les éléments de domination théologico-politique. Possibilité d'une commune libération épistémopolitique que donne aussi à entendre le chapitre 20 du *Traité Théologico-Politique*, qui évoque l'existence commune dans un Etat démocratique, dont la condition est la *libertas philosophandi*. Le ressort le plus puissant d'un tel Etat est le « libre usage » de la Raison, définie comme instance de mise en commun des forces des individus, la Raison étant précisément cette instance d'élaboration du commun humain.

III Le matérialisme anti-naturaliste de Lacan : le primat du symbolique et la compréhension non idéaliste de la césure anthropologique. L'homme « en proie au langage ».

Jacques Lacan, dans le cadre du retour à Freud qu'il opère à partir des années cinquante du XXe siècle, nous paraît s'inscrire dans cette ligne de pensée rationaliste, dans la mesure où il revendique expressément la tradition d'un « matérialisme anti-naturaliste » qui serait celui-là même de l'inventeur de la psychanalyse entendue rigoureusement comme science de l'inconscient radicalement distincte de la psychologie : l'inconscient en sa conceptualisation freudienne ne désigne pas ce magma informe de pulsions inavouables postulé par la « psychologie des profondeurs », mais répond d'une systématisme et d'une structure qui est celle-là même du langage.

Cette distinction rigoureuse entre psychanalyse et psychologie, autrement dit l'antipsychologisme, arme la critique constante de Lacan, grand lecteur de Descartes, à l'égard des formes de naturalisme et de rejet de l'intellectualisme caractéristiques d'un courant de la psychanalyse de son temps attaché à la dimension existentielle de la cure, psychanalyse institutionnelle renouant avec la psychologie, et dont Lacan ne cesse de relever les incohérences comme la pauvreté théorique.

Ainsi, dans le texte crucial de 1953, le Rapport du Congrès de Rome, qui restaure la dimension de la parole et du langage comme horizon nécessaire de la pratique analytique, Lacan fustige-t-il la dérive de la psychanalyse américaine notamment, oublieuse de la théorie même de Freud, oublieuse de la dimension constitutive de l'ordre symbolique et obsédée par la « réaction vécue ». Revendiquant l'héritage de Platon, Lacan récuse cette attitude de « certains » des praticiens de la psychanalyse officielle que la

méconnaissance ou le refus de la théorie conduisent à cette étrange pratique : « embrasser les arbres » :

« Une psychanalyse va normalement à son terme sans nous livrer que peu de chose de ce que notre patient tient en propre de sa sensibilité aux coups et aux couleurs, de la promptitude de ses prises ou des points faibles de sa chair, de son pouvoir de retenir ou d'inventer, voire de la vivacité de ses goûts. Ce paradoxe n'est qu'apparent et ne tient à nulle carence personnelle, et si l'on peut le motiver par les conditions négatives de notre expérience, il nous presse seulement un peu plus d'interroger celle-ci sur ce qu'elle a de positif. Car il ne se résout pas dans les efforts de certains qui – semblables à ces philosophes que Platon raille de ce que leur appétit du réel les menât à embrasser les arbres -, vont à prendre tout épisode où pointe cette réalité qui se dérobe, pour la réaction vécue dont ils se montrent si friands. Car ce sont ceux-là mêmes qui, se donnant pour objectif ce qui est au-delà du langage, réagissent à la « défense de toucher » inscrite en notre règle par une sorte d'obsession »²⁴.

L'ironie lacanienne à l'égard de ceux que leur appétit du réel conduit à embrasser les arbres résonne assurément avec la défiance constante, exprimée par l'auteur des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, à l'égard de la centralité accordée à la notion d'affect ou d'affectivité pré-verbale dans l'ordre de la cure analytique. Or il apparaît que cette ironie et cette critique se fondent théoriquement sur un rationalisme à l'œuvre dans le travail de Lacan autour de la question de l'ordre symbolique, l'ordre du langage et de la loi défini comme ordre spécifiquement humain, dont la distinction d'avec l'ordre imaginaire (le registre de la dualité spéculaire auquel accède l'animalité) offre une nouvelle lecture de la césure anthropologique. En d'autres termes, il nous semble que le rationalisme lacanien permet une lecture particulièrement roborative du sensibilisme contemporain et de ses vertiges animalo-phyto-centriques, dans la mesure où ce rationalisme propose une réactivation non idéaliste de la tradition du dit humanisme métaphysique, ou humanisme philosophique d'obédience cartésienne que nous évoquions précédemment.

Jacques Derrida, du reste, ne s'y était pas trompé, lorsque, dans *L'animal que donc je suis*, il établissait une filiation directe de Descartes à Lacan, pour ce qui concerne l'importance accordée au critère de la réponse et de la disposition au langage dans

²⁴J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 266-267.

l'établissement d'un propre de l'homme. L'on se souvient en effet que suivant Derrida, Lacan occupe une place importante dans « une grande tradition française, la cartésienne », et singulièrement dans la filiation du « *cogito* cartésien »²⁵. Si hétérodoxe que semble l'établissement d'une telle filiation, reconnaît Derrida, puisque, en particulier, Lacan propose une « zoologie » qui accorde à certains animaux la réflexivité spéculaire du stade du miroir, autrement la capacité d'une certaine reconnaissance de soi dans l'ordre imaginaire (selon la terminologie lacanienne)²⁶, il n'en demeure pas moins que la conception de l'ordre symbolique, chez l'auteur des *Ecrits*, est fondamentalement cartésienne. Et en effet, si l'on se reporte à la première thématization lacanienne de l'ordre symbolique dans le *Séminaire 1, Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), élaborée sous la double référence à la linguistique structurale et à la philosophie de Hegel, il s'avère que l'élément de la *réponse* joue un rôle décisif dans la conceptualisation lacanienne de l'ordre symbolique, de cette sphère du langage auquel nous, sujets humains, sommes « en proie », avant même notre naissance. Dans la perspective lacanienne, il n'y a de sujet qu'humain, puisque seul l'homme est soumis au langage, comme il appert par exemple, entre autres multiples occurrences, de la perspective holiste à propos de l'ordre symbolique (envisagé comme *système*) adoptée dans le Rapport du Congrès de Rome :

« L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme. [...]. La loi primordiale est donc celle qui en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livré à la loi de l'accouplement. L'interdit de l'inceste n'en est que le pivot subjectif [...]. Cette loi se fait donc suffisamment entendre comme identique à un ordre de langage. Car nul pouvoir sans les nominations de la parenté n'est à portée d'instituer l'ordre des préférences et des tabous qui nouent et tressent à travers les générations le fil des lignées [...] Les symboles enveloppent en effet la vie de l'homme d'un réseau si total qu'ils conjoignent avant qu'il vienne au monde ceux qui vont l'engendrer « par l'os et par la chair », qu'ils apportent à sa naissance avec les dons des astres, sinon avec les dons des fées, le dessin de sa destinée, qu'ils donnent les mots qui le feront fidèle ou renégat, la loi des actes qui le suivront jusque-là même où il n'est pas encore et au-delà de sa mort même [...] »²⁷.

L'humain, donc, est en proie au langage, c'est-à-dire aussi assujéti à l'Autre, et qu'à ce titre seul l'homme *répond*, pris dans cet élément symbolique qui fait de la structure

²⁵J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, II, pp. 80-81.

²⁶Ibid., II, p. 87.

²⁷J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Ecrits*, pp. 276-279.

dialogique, et de l'intersubjectivité qui s'y joue, une instance médiée par une instance tierce, celle du langage. Lacan réactive ainsi un élément déterminant de la « linguistique cartésienne », ce critère de la « réponse » indissociable de l'humanisme métaphysique ou philosophique dans l'élément du rationalisme moderne.

Et en effet, Lacan se révèle éminemment cartésien, lorsqu'il institue le monde humain comme univers de langage, univers symbolique irréductible au codage ou à la communication, puisque, dans la chaîne signifiante, le sujet est toujours pris dans la structure d'assujettissement à l'Autre, dans cette structure dialogique que Descartes avait isolée sous les catégories de « l'a propos » et de la « réponse ». Dès le Rapport du Congrès de Rome, mais également, de façon décisive, dans le premier séminaire, intitulé *Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), Lacan propose en effet une définition de l'ordre symbolique comme ordre *collectif*, en référence constante à la philosophie hégélienne, qui implique l'antécédence du langage dans le processus de subjectivation et d'humanisation. Plus spécifiquement encore, cet ordre symbolique, dont l'antécédence se marque même sur toute la structure imaginaire (le « stade du miroir » et la reconnaissance-méconnaissance de soi comme « moi » imaginaire²⁸) engage la définition de l'homme comme être nécessairement dénaturé, comme être de désir, et non de besoin naturel : un être constitutivement « en proie au langage », toujours-déjà institué dans l'ordre symbolique qui engage une déprise irréversible d'avec le « donné » de la dite nature – concept non univoque et surdéterminé entre tous. Lacan pose ainsi le primat du symbolique, avec la représentation d'un homme dans le langage, et à ce titre hors-nature, suivant la leçon hégélienne de la *Phénoménologie de l'Esprit* et la dialectique de la maîtrise et de la servitude qui occupe une place centrale dans le *Séminaire 1*.

Lacan met ainsi en oeuvre cette notion d'ordre symbolique comme instance d'humanisation, à partir de prémisses philosophiques hégéliennes, anti-naturalistes et anti-individualistes, qui vient nommer la spécificité de l'inconscient « structuré comme un langage » : de sorte que la psychanalyse, conçue en sa spécificité (la théorie de l'inconscient), se rapproche, non pas du tout de la psychologie (comme supposée science

²⁸ A propos de l'identification aliénante, lieu de méconnaissance, qu'enveloppe la reconnaissance de soi dans l'expérience du miroir, cf. notamment l'article *princeps* de Lacan dans lequel s'entend déjà le jeu de distinction et d'articulation entre le moi imaginaire (réassignable à la fonction de l'*imago*) et le Je symbolique, article intitulé « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique » (1949), in *Ecrits*, Seuil, pp. 93-100.

du moi), ni de la biologie (la science du vivant), mais de la *linguistique structurale*. Tel est du reste l'enjeu du « retour à Freud » engagé par Lacan, le retour à la découverte freudienne révolutionnaire de l'inconscient. La première conceptualisation lacanienne de l'ordre symbolique comme lieu de l'institution du sujet humain, récuse donc la réduction de l'humain à un simple individu organique. La caractérisation du moi humain comme fonction imaginaire²⁹, dessine déjà la distinction conceptuelle fondamentale entre le sujet et le moi. Et le nouage entre la notion de loi et l'ordre du langage assigne l'homme à l'élément symbolique, pour autant que, suivant Lacan, « l'ensemble du système du langage (...) définit la situation de l'homme en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il n'est pas seulement l'individu biologique »³⁰. Par là s'établit l'équivalence entre l'humanisation et l'inscription dans l'ordre symbolique, l'ordre du langage et celui de la loi, celui de la relation structurelle à l'autre : ordre symbolique dont l'extension dépasse largement le registre des actes de parole, puisqu'il structure, dans sa systématité, l'ensemble de la sphère anthropologique, *jusqu'à informer le biologique lui-même*. C'est à ce titre que, suivant une thèse récurrente de Lacan, le symbolique prime sur l'imaginaire lui-même : l'antécédence de la Loi et du langage sur toutes les étapes de l'humanisation interdit par conséquent une perspective évolutionniste et continuiste à ce propos. En l'homme, et chez le petit d'homme, tout est d'emblée pris dans les rets du symbolique (de l'assujettissement à l'Autre), les besoins vitaux eux-mêmes sont inscrits « dans les défilés étroits du signifiant ». C'est ce que donne à entendre la singulière formule de Lacan dans le *Séminaire 1* : « Car ce qui parle en l'homme va bien au-delà de la parole jusqu'à pénétrer ses rêves, son être et son organisme même »³¹. Tel peut également s'entendre le primat du symbolique sur l'imaginaire, primat maintes fois réitéré dans ce premier séminaire, à propos de l'amour, du transfert et du narcissisme. Si les animaux peuvent accéder à cette dimension imaginaire, à cette dualité spéculaire à l'œuvre dans la parade sexuelle ou dans le combat, ils n'accèdent pas en revanche à cette dimension du symbolique impliquant l'instance tierce de la loi et du langage, qui fait que dans l'ordre humain, l'intersubjectivité elle-même échappe au seul dispositif duel, en miroir. L'intersubjectivité humaine, celle-là même qui se joue dans la

²⁹ J. Lacan, *Séminaire 1, Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Points Seuil, 1998, ch. 9, pp. 184-185.

³⁰ J. Lacan, *Séminaire 1*, ch. 8, p. 164.

³¹ J. Lacan, *Séminaire 1*, p. 396.

cure analytique et engage toujours le tiers de l'Autre, puisqu'elle implique l'ordre de la parole, implique également selon Lacan l'élément de la *réponse*³².

L'homme, l'humain, apparaît de la sorte comme celui qui engage sa dépendance structurelle à l'Autre dans l'élément du langage, en vertu du lien qui opère entre précocité ou prématuration humaine (la dépendance du petit d'homme à l'égard de ses semblables, de l'Autre, du fait de la « *prématuration spécifique de la naissance* chez l'homme », laquelle implique une nécessaire « déhiscence » d'avec la nature et sa propre condition d'organisme³³), et disposition au langage, à la parole comme lien d'assujettissement à l'Autre. D'emblée, la satisfaction du « besoin » en l'homme (le petit d'homme) passe par le symbolique, et le besoin n'est donc pas besoin, mais désir, pris dans l'élément collectif du langage. Ceci implique que l'homme - dès les premiers stades d'humanisation, l'état d'enfance - ne soit pas un *individu*, mais un être dépendant de l'Autre et du langage pour la satisfaction de ses « besoins » qui, dès lors, ne sont plus simplement des besoins, mais supposent pour leur satisfaction une inscription dans l'ordre symbolique comme ordre collectif. Chez Lacan également, le mythe de l'*homo oeconomicus* (l'individu organique sujet des besoins) se trouve rejeté, au même titre que celui de l'*homo psychologicus*. C'est là certainement une leçon de la dissociation conceptuelle décisive opérée par Lacan entre d'une part le *sujet* et d'autre part l'individualité organique, incorporée, dans le monde : dissociation qui est une conséquence de la distinction entre le symbolique et l'imaginaire³⁴.

Suivant Lacan en effet, successeur revendiqué de Descartes à cet égard :

« *C'est très drôle, ça comporte une incohérence vraiment étrange qu'on dise – l'homme a un corps. [...] Il est tout à fait étrange d'être localisé dans un corps, et on ne saurait minimiser cette étrangeté malgré qu'on passe son temps à faire des battements d'ailes en se vantant d'avoir réinventé l'unité humaine, que cet idiot de Descartes avait découpée. Il est tout à fait inutile de faire de grandes déclarations sur le retour à l'unité de l'être humain, à l'âme comme forme du corps, à grand renfort de thomisme et*

³² « Nous montrerons qu'il n'est pas de parole sans réponse, même si elle ne rencontre que le silence, pourvu qu'elle ait un auditeur, et que c'est là le cœur de sa fonction dans l'analyse ». J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Ecrits*, p. 247.

³³ J. Lacan, « Le stade du miroir », in *Ecrits*, p. 96.

³⁴ La compréhension, en un sens non-idéaliste, de la formule du « Je ne suis pas mon corps », se retrouve du reste également à l'oeuvre dans un séminaire ultérieur de Lacan, le « Sinthome », lorsqu'il est question de James Joyce et de « L'écriture de l'ego ». Cf. Séminaire 22, *Le sinthome*, 1975-1976, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2005, pp. 149-150.

d'aristotélisme. La division est faite une bonne fois »³⁵.

En ces termes se dessine un des enjeux fondamentaux du rapport de Lacan au « dualisme » cartésien : sous la forme d'une reconnaissance de dette théorique, à mille lieux des vitupérations contemporaines contre la funeste distinction opérée par Descartes entre le corps et l'esprit³⁶. Tout à l'inverse, Lacan, héritier de Descartes, et à rebours de l'école naturaliste et sensibiliste, affirme que la subjectivité humaine n'est pas l'individualité psychophysique, et qu'elle ne se dit pas dans les termes de l'incarnation, ni dans ceux du « sensible ». Elle ne se dit pas, conséquemment, dans les termes exclusifs de l'imaginaire, imaginaire dont la fonction, en revanche, « est en jeu dans le comportement de tout couple animal ». Ainsi, le désir humain se scinde de la sexualité animale, et du besoin physiologique. C'est selon cette même perspective que se conçoit la réactivation lacanienne de la partition conceptuelle entre humanité et animalité, laquelle n'implique en aucune façon le refus d'attribuer aux animaux la sensibilité (ce n'était là d'ailleurs nullement la thèse cartésienne), ni même l'impossibilité de leur reconnaître une forme de rapport à soi et aux autres individus.

Il apparaît en conclusion que la tradition du rationalisme moderne, ouverte par Descartes, trouve une traduction remarquable, au XXe siècle, dans la pensée de Lacan qui n'hésitait pas à déclarer, au commencement de son « retour à Freud », en 1946, que « *le mot d'ordre d'un retour à Descartes ne serait pas superflu* »³⁷. L'on soulignera en dernière instance qu'à partir de cette disposition rationaliste, Lacan déploie une série d'attaques percutantes, et dont la résonance est étrangement contemporaine, non seulement contre la « phénoménologie à la gomme »³⁸ des auteurs et praticiens d'une psychanalyse

³⁵J. Lacan, *Séminaire 2, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique* (1954-1955), texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1978, ch. 6, p. 105.

³⁶C'est précisément la reprise revendiquée de ce dualisme (dualisme cartésien envisagé sous l'angle de ses prémisses, comme dualisme conceptuel, et non comme dualisme des substances) qui est en jeu dans la distinction lacanienne entre le symbolique et imaginaire. Il n'est pas étonnant, sur ce point, que les auteurs anglo-saxons contemporains engagés dans la voie de la « théorie animale » rejettent la conception lacanienne de l'ordre symbolique. Quand bien même Lacan aurait été plus au fait des études d'éthologie animale que la plupart de ses contemporains, il n'en a pas moins maintenu les animaux dans l'ordre imaginaire, sans accès à l'ordre symbolique, soulignent-ils ; ce qui les porte à diriger contre Lacan, dans le sillage de la critique de Derrida, le terrible chef d'accusation : « anthropocentrisme ». cf. Derek Ryan, *Animal Theory. A Critical Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, Ch. 1, « Animals as Humans », pp. 30-35.

³⁷J. Lacan, « *Propos sur la causalité psychique* » (1946), in *Écrits*, p. 163.

³⁸J. Lacan, « *La chose freudienne, ou Sens du retour à Freud en psychanalyse* », in *Écrits*, p. 423.

institutionnelle (l'IPA) oublieuse de la spécificité de la découverte freudienne, à savoir la théorie de l'inconscient structuré comme un langage, mais aussi, et corrélativement, contre l'obsession anti-intellectualiste de ces mêmes auteurs et praticiens. Lesquels, attachés à une conception régressive de la cure analytique comme relation intersubjective fondée sur la recherche de la « réaction vécue », engagés dans la quête d'une supposée affectivité pré-verbale elle-même articulée à une représentation biologisante de l'inconscient et des pulsions, se reconnaissent en effet dans le mot d'ordre d'une « désintellectualisation ».

C'est en ce sens que Lacan propose de faire de l'usage du terme péjoratif d'« intellectualisation » le critère d'identification des « mauvais psychanalystes », partisans de la doctrine psychologique du « moi autonome » :

« Au moment où les psychanalystes s'emploient à remodeler une psychanalyse bien-pensante dont le poème sociologique du moi autonome est le couronnement, je veux dire à ceux qui m'entendent à quoi ils reconnaîtront les mauvais psychanalystes : c'est au terme dont ils se servent pour déprécier toute recherche technique et théorique qui poursuit l'expérience freudienne dans sa ligne authentique. C'est le mot : intellectualisation, - exécration à tous ceux qui, vivant eux-mêmes dans la crainte de s'éprouver à boire le vin de la vérité, crachent sur le pain des hommes, sans que leur bave au reste y puisse jamais plus faire que l'office d'un levain »³⁹.

Il nous semble important, dans l'ordre philosophique et dans l'ordre politique, de cultiver cette ironie lacanienne à propos de la fétichisation de la supposée *nature*, obsession de la nature et des émotions dont l'aboutissement est le congé donné à la théorie. Et il nous apparaît particulièrement utile de la faire résonner aujourd'hui en sa dimension intempestive pour l'examen de ce qui constitue le trait singulier de la pensée humaine du fait de son lien structurel au langage, ou à la disposition humaine à parler, pour reprendre le motif cartésien encore à l'œuvre dans la thématique lacanienne de l'ordre symbolique. La reprise antipsychologiste, par Lacan, de la tradition rationaliste associée de fait à la formule polémique de « l'humanisme métaphysique », sous le double aspect du dualisme conceptuel et de la prévalence du symbolique comme institution d'une humanité nécessairement dénaturée, peut en effet constituer un puissant remède aux sirènes contemporaines du « phytocentrisme », par exemple ; phytocentrisme défini

³⁹ J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », in *Écrits*, p. 523.

par ses zéloteurs comme « la jonction du singulier et de l'universel, animé par le désir de promouvoir les communautés végétales, interspécifiques et interrègnes, pour les laisser prospérer à leur gré et affirmer la palpitation de la vie dans les trajectoires partagées des plantes, des animaux et des humains s'épanouissant »⁴⁰. A un tel désir vitaliste dont l'horizon ultime est l'appel à un « verdissement de la conscience », lui-même étayé sur une « phénoménologie du corps » destinée à combattre ce qui serait « l'héritage infâme de l'anthropocentrisme »⁴¹, il est utile de préférer le *conatus intelligendi* spinoziste, et l'amour difficile pour une *mathesis* qui constitue en effet la seule brèche dans l'enchaînement des délires imaginaires, qui seule permet aux humains de travailler à leur libération. Aussi pouvons-nous lancer, à contre-courant des études contemporaines caractérisées par la fascination pour l'affect et pour la sensibilité trans-espèces, un appel à poursuivre cette voie du rationalisme moderne. De la sorte, peut-être pourrions-nous éviter de sombrer dans la délectation ultime de ceux qui, s'étant débarrassés de la théorie sous couvert de rejet de « l'intellectualisme », peuvent enfin éprouver, pour reprendre le langage mordant de Lacan, « *comme la voie est droite enfin, combien aisément la pensée trouve son chemin vers la nature, et les mouvements de nos viscères ne sont-ils pas là pour nous en assurer ?* »⁴².

⁴⁰ Cf. Michael Marder, « Pour un phytocentrisme à venir », in *Philosophie du végétal*, op.cit., p. 126.

⁴¹ *Ibid.*, p. 127.

⁴² J. Lacan, « Situation de la psychanalyse en 1956 », in *Écrits*, p. 483.